

Maria Teresa Russo

“Addomesticamento” dello spazio
versus spaesamento:
una riflessione etica sull’abitare
come esigenza della condizione
vulnerabile

1. *La vulnerabilità e la dimensione dell’abitare*

Il periodo di confinamento imposto dalla pandemia in quasi tutto il mondo ha collocato al centro dell’interesse la dimensione della casa, ridisegnando in modo differente le categorie di spazio e tempo e, di conseguenza, spingendo a ripensare in modo nuovo anche le relazioni di convivenza tra familiari e vicini. L’occasione appare preziosa per riflettere sulla condizione di vulnerabilità leggendola a partire da una categoria antropologica, quella della domesticità, che ne è manifestazione e allo stesso tempo esigenza fondamentale.

La casa è un costruito complesso e multidimensionale, i cui elementi materiali, psicologici e sociali, sono tuttavia caratterizzati da una specifica unità interna. Pertanto, per studiare la casa occorre un approccio integrato, dove la filosofia non può prescindere da analisi sociologiche, architettoniche, psicologiche. Diversi studi hanno cercato di proporre una descrizione il più possibile completa dei significati della casa, sintetizzandoli partendo dalla dimensione più esterna e materiale, per giungere a quella più profonda e simbolica¹: a) Struttura materiale inserita in un ambiente o quartiere e/o città; b) Garanzia di sicurezza, di appartenenza e di radicamento in un ambiente; c) Centro di attività e di controllo sullo spazio, sia per soddisfare i bisogni materiali che per esprimere sé stessi; d) Luogo di espressione

¹ Cfr. C. Després, *The meaning of home: Literature Review and Directions for Future Research and Theoretical Development*, in «Journal of Architectural and Planning Research», 8 (1991), n. 2, pp. 96-115.

simbolica dell'identità personale e dello status sociale; e) Luogo di relazioni stabili con persone di cui ci si prende cura; f) Condizione di permanenza e continuità nel tempo, luogo della memoria familiare; g) Difesa dalle pressioni esterne e custodia della propria intimità.

Altri studi propongono di strutturare l'idea di casa attorno a tre dimensioni essenziali: *privacy*, riferito alle relazioni spaziali; *identity*, per le relazioni psicologiche; *familiarity*, per le relazioni sociali².

Quel che è certo è che queste dimensioni rispondono alle esigenze della condizione vulnerabile della vita umana. Nella sua analisi della poetica dello spazio, Gaston Bachelard afferma che la casa «nella vita dell'uomo, travalica le contingenze, moltiplica i suoi suggerimenti di continuità: se mancasse, l'uomo sarebbe un essere disperso. Essa sostiene l'uomo che passa attraverso le bufere del cielo e le bufere della vita, è corpo e anima, è il primo mondo dell'essere umano»³.

Certamente si può affermare che è anche la stessa categoria di casa a rivelarsi vulnerabile, perché contiene in sé una dualità intrinseca: può essere simultaneamente un luogo di protezione e di violenza, di autonomia e di subordinazione. In particolare, questo «lato oscuro» dell'ambiente domestico, che sembra comprometterne i benefici psicosociali e il senso di sicurezza ontologica, è stato messo in luce a proposito della convivenza forzata per il confinamento dovuto alla pandemia da COVID-19⁴. In alcuni casi, la convivenza intergenerazionale nella casa ha funzionato da detonatore di conflitti e da occasione di tensioni, spesso motivate da visioni contrastanti della stessa organizzazione domestica. Ci si è chiesti in che misura la visione della casa come luogo stabilizzante e confortante sia stata messa in discussione durante il confinamento a seconda delle condizioni abitative, come la quantità di spazio o la presenza/assenza di giardini e balconi, o per la fragilità dei rapporti interni alla famiglia, per i comportamenti dannosi per la salute, per l'interruzione forzata dell'attività lavorativa o per la necessità di trasferirla in casa⁵.

² Cfr. P. Sommerville, *The Social Construction of Home*, in «Journal of Architectural and Planning Research», 14 (1997), n. 3, pp. 226-245.

³ G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Puf, Paris 1957 (trad. it. E. Catalano, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2006, p. 35).

⁴ Cfr. S. Kreitzer-Levy, *Intergenerational relations and the family home*, in «The Law & Ethics of Human Rights», 8 (2014), n. 1, pp. 131-160; <https://doi.org/10.1515/lehr-2014-0004>

⁵ Cfr. C. Gurney, *Out of Harm's Way? Critical Remarks on Harm and the Meaning of Home during the 2020 COVID-19 Social Distancing Measures*, Working paper, Centre for Collaborative Housing Evidence (CaCHE), Glasgow 2020, p. 23.

In molti altri casi, invece, è stato proprio il confinamento a porre maggiormente in luce il valore dell’ambiente domestico, non soltanto nella sua funzione di protezione, ma anche come fattore di creatività e di intensità negli scambi reciproci, persino allargati alle relazioni col vicinato.

Per esplorare la questione dell’abitare e del “sentirsi a casa” come esigenza della nostra condizione vulnerabile alla luce del contesto attuale, sia dal punto di vista dell’aspirazione che della perdita, sarà opportuna una breve premessa su come intendere la nozione di vulnerabilità, diventata da alcuni decenni il modo di designare un insieme di problemi individuali e sociali, ma con un’ampiezza semantica determinata anche dal modello antropologico adottato. Nel diritto, la condizione di vulnerabilità è caratterizzata dalle dimensioni di incompletezza, particolarità e contingenza, alle quali corrispondono tre bisogni esistenziali fondamentali: sicurezza, cooperazione e durata. Nei dibattiti recenti, per indicare la morbilità e la mortalità della nostra dimensione corporea, in una parola la finitezza, alcuni preferiscono la nozione di fragilità o di passività⁶, che evidenzia anche la costitutiva dipendenza dell’essere umano⁷. Nella prospettiva della filosofia politica o dell’etica sanitaria, il termine vulnerabilità viene spesso riferito al danno che può derivare dall’essere minacciati o frustrati nei propri interessi relativi al benessere o alla libertà di agire⁸. Si tratta di un concetto relazionale o situazionale di vulnerabilità, che fa appello alla responsabilità e ai doveri singoli e collettivi verso gli altri, ma che spesso minimizza, o addirittura nega il valore della dimensione costitutiva della finitezza, accusandola di legittimare un sistema di disuguaglianze⁹.

Nella nostra analisi parleremo di identità vulnerabile senza contrapporre le due dimensioni, ontologica e relazionale, in quanto le esigenze di cura sono direttamente connesse alla non autosufficienza e alla fragilità, inte-

⁶ Cfr. L. Alici, *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016; P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990 (trad. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).

⁷ Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999 (trad. it. M. D’Avenia, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001).

⁸ Cfr. R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of our Social Responsibilities*, University of Chicago Press, Chicago-London 1986. Ferrarese riserva il termine alla possibilità di subire un torto o all’assenza di cure necessarie, mentre indica con precarietà la condizione di bisogno. E. Ferrarese, *Vivre à la merci. Les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines*, in «Multitudes», 2-3 (2009), n. 37-38, pp. 132-141.

⁹ Cfr. A. Honneth, J. Anderson, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, in J. Christman, J. Anderson (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 127-149.

sa come fragilità “nella carne” piuttosto che solo “corporea”. È infatti la condizione carnale, teorizzata tra gli altri da Marcel e Henry¹⁰, il carattere essenziale della condizione umana caratterizzata da fragilità e mortalità, ma anche da una sensibilità radicale, realtà patica e senziente: “essere carne” significa infatti essere corporeità vissuta, senziente, sofferente, desiderante. La “carne” è presenza dello spirituale nel materiale, l’uomo nella sua realtà concreta e personale. Considerata in questa prospettiva, la vulnerabilità intrinseca al nostro “essere carne” è non soltanto finitezza, ma anche relazionalità esposta alla ferita dell’altro; non soltanto difettività che reclama la cura, ma anche aspirazione e attività. Riguarda dunque sia l’ambito etico che politico.

Analizzata a partire dal fenomeno dell’abitare, considerato una forma di vita umana ordinaria, è possibile guardare alla vulnerabilità come l’esposizione alla perdita di quelle sicurezze, sempre ancorate a un ambiente, che garantiscono lo svolgimento umano della vita quotidiana¹¹. Allo stesso tempo, nella prospettiva della domesticità, la vulnerabilità può attivare quei beni relazionali della cura e della condivisione, indispensabili per una “ecologia umana” dove la sostenibilità è il risultato dell’impegno etico di ciascuno¹².

Analizzeremo pertanto alcune manifestazioni della nostra condizione vulnerabile che trovano risposta nella dimensione dell’abitare e della casa. Concordiamo infatti con quanto sostiene Bachelard: che la relazione tra luogo e personalità è così stretta che una *topoanalisi*, ossia l’esplorazione del luogo, può rivelare aspetti della natura umana e dell’identità, svolgendo

¹⁰ Cfr. G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935 (trad. it. I. Poma, *Essere e avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999); M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000 (trad. it. G. Sansonetti, *Incarnazione: una filosofia della carne*, 2000, SEI, Torino 2001).

¹¹ Cfr. S. Laugier, *La vulnerabilità delle forme di vita: un nuovo inizio per l’etica*, in L. Alici, F. Miano, *L’etica nel futuro*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 13-30.

¹² Com’è noto, l’“ecologia umana”, teorizzata dai sociologi Robert E. Park ed Ernest C. Burgess all’interno della cosiddetta *Chicago School*, ha mostrato la correlazione tra condizioni ambientali e rapporti sociali, evidenziando in particolare il nesso tra degrado urbano e condotte criminali, con una prospettiva ispirata a un determinismo di stampo evolucionistico. Soprattutto a partire dagli scritti di Giovanni Paolo II, il concetto è stato invece inteso prioritariamente come cura della dimensione morale dell’ambiente umano: «Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli «habitat» naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all’equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per *salvaguardare le condizioni morali di un’autentica «ecologia umana»*. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Centesimus Annus*. 1° maggio 1991, n. 38. Si veda anche: Benedetto XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011; Francesco, Lettera Enciclica, *Laudato si’*. *Sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, n. 155.

una funzione altrettanto efficace e forse persino più illuminante della psicoanalisi¹³. La prima dimensione oggetto d'indagine sarà la categoria dello spaesamento, con il suo bisogno di confini e di radicamento in un luogo. Secondariamente, partendo dall'assunto che abitare lo spazio e sperare nel tempo sono due fenomeni affini e relativi alla stessa esigenza di sicurezza¹⁴, esamineremo come la cosiddetta “invenzione del quotidiano”¹⁵, che trova la sua realizzazione nel ritmo abituale e nelle pratiche dell'ambiente domestico, sia un riparo dall'angoscia del trascorrere del tempo e dalla minaccia della dispersione, facendo sì che il mondo diventi familiare, intimo e si renda possibile il “noi” della socialità. D'altra parte, l'ingresso dei dispositivi tecnologici nell'ordine spazio-temporale dell'ambiente domestico rende problematici proprio i più significativi caratteri eidetici della casa, l'intimità e l'addomesticamento. Si tratta di un fenomeno inarginabile e irreversibile, che tuttavia, se riconosciuto e gestito, può essere integrato nel quotidiano contesto relazionale.

Vulnerabilità come spaesamento: il bisogno di radicarsi in un luogo

La categoria esistenzialista della “gettatezza”, se da un lato illumina il carattere finito dell'esistenza umana, non dà ragione del fatto che la nascita non possiede soltanto una dimensione traumatica: non siamo “gettati”, ma “portati” al mondo, ricevuti da figure tutelari e accolti in uno spazio accogliente. L'indigenza del nuovo nato, pertanto, trova accoglienza in quella che Rof Carballo definisce una serie di “matrici protettive”, che prolungando la funzione dell'utero biologico costituiscono quell'utero sociale¹⁶ che gli consente di completare il suo sviluppo.

¹³ Cfr. Bachelard, *op. cit.*, p. 36. Jeff Malpas, ispirandosi a Bachelard, definisce il luogo “a complex but unitary structure that encompasses self and other, space and time, subjectivity and objectivity”. J. Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 36.

¹⁴ «Hoffen in der Zeit und Wohnen im Raum gehören untrennbar zusammen, beide getragen von dem tiefen Vertrauen, in aller Gefährdung dennoch bestehen zu können». O.F. Bollnow, *Das Verständnis des Menschen in der deutschen Philosophie seit 1955*, in «Universitas», 27 (1972), pp. 947-958.

¹⁵ Cfr. M. de Certeau, *L'invention du quotidien I*, Gallimard, Paris 1980 (trad. it. M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001).

¹⁶ Cfr. A. Portman, *Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, Piper, München 1970, p. 195. Cfr. J. Rof Carballo, *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Labor, Barcelona 1961.

È comunque innegabile che la singolare posizione nel cosmo produca nell'uomo smarrimento e vertigine. È la vulnerabilità della finitezza di fronte a qualcosa che lo supera, ma anche che lo interpella. Gehlen definisce questa apertura al mondo un "onere" [*Belastung*], a causa dell'abbondanza di stimoli e di impressioni di cui l'uomo deve interpretare il significato e che deve imparare a padroneggiare. Il mondo che si dispiega davanti a lui è «un campo di sorprese, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti»¹⁷.

In questo spazio dobbiamo trovare il nostro "luogo d'essere". Il "luogo" è uno spazio abitato: secondo Petrosino «l'effetto della curvatura dello spazio prodotta dall'esistenza di un determinato»¹⁸, uno spazio delimitato da un elemento o da un soggetto che lo definisce in uno specifico modo, in grado di trasformarlo nel "suo" luogo. Quando questo elemento è l'uomo, ci si trova di fronte alla modalità dell'"abitare", dimensione costitutiva della stessa esistenza umana. "Abitare" si dice in molti modi: racchiude in sé molti significati e porta con sé effetti differenti a seconda della prospettiva da cui si analizza. Per Heidegger, è essenzialmente connesso sia al costruire [*Bauen*], sia a quel prendersi cura [*Sorge*], che comporta ordinare, custodire, proteggersi e che trova la sua espressione tipicamente umana nella realtà della casa¹⁹. Mentre l'"essere-senza dimora" [*Heimatlosigkeit*] significa restare nudi e indifesi. La casa è rifugio materiale e centro rituale, sintesi di pratiche, di relazioni, di sentimenti, in cui la dimensione fisica e quella simbolica sono difficilmente separabili.

Per Lévinas, l'uomo può far sì che l'ambiente diventi mondo in modo da collocarsi in esso solo a partire dalla casa, che è la condizione della sua coscienza del mondo, in quanto separazione, ritiro, raccoglimento. La casa rompe la totalità della natura, creando uno spazio in cui l'io si raccoglie. Questo raccoglimento non è vuoto, interruzione di attività vitale, ma condi-

¹⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1940 (trad. it. C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 63).

¹⁸ S. Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007, p. 9.

¹⁹ Molto citata a questo proposito è la conferenza tenuta da Heidegger nel 1951 al convegno di architettura di Darmstadt, *Bauen, Wohnen, Denken*, dove osserva che la parola *Bauen* significava originariamente "abitare" ed ha la stessa radice etimologica delle espressioni *ich bin, du bist* ("io sono, tu sei), concludendo: «Il modo in cui tu sei ed io sono, il modo secondo cui noi uomini siamo sulla terra è il *Buan*, l'abitare». M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, in *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Günther Neske, Pfullingen 1954 (trad. it. G. Vattimo, *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 97).

zione del possesso e del godimento sia del mondo sia del nostro corpo. Per il filosofo, possiamo disporre del nostro corpo solo abitando, perché in questo modo sottraiamo il nostro essere all’esistenza naturale, «all’elemento in cui siamo immersi»²⁰, raggiungendo quell’indipendenza data dall’interiorità, una «esistenza separata che afferma la propria indipendenza nella felice dipendenza dal bisogno»²¹. La dimora, grazie ai ritmi della quotidianità e grazie all’attività che comporta, rende possibile la libertà del “vivere di” e attenua così l’insicurezza in cui la vita umana rischia di sprofondare a causa della consapevolezza della propria mortalità.

La casa non radica l’essere separato in un terreno per lasciarlo in una comunicazione vegetale con gli elementi. Essa si pone in disparte, rispetto all’anonimato della terra, dell’aria, della luce, della foresta, della strada, del mare, del fiume. Essa ha “dei beni al sole”, ma anche il suo segreto. Partendo dalla dimora, l’essere separato rompe il legame con l’esistenza naturale, immersa in un ambito nel quale il suo godimento, senza sicurezza, contratto, si muta in preoccupazione. [...] La funzione originaria della casa non consiste nell’orientare l’essere con l’architettura dell’edificio e nello scoprire un luogo, ma nel rompere la totalità dell’elemento, nell’aprirvi lo spazio per l’utopia in cui l’io si raccoglie dimorando a casa sua. Ma la separazione non m’isola come se fossi semplicemente strappato da questi elementi. Essa rende possibile il lavoro e la proprietà. [...] La nascita latente del mondo si produce a partire dalla dimora²².

La casa è il cosmo ridotto a una misura intellegibile e a una porzione dominabile, pertanto rassicurante: è delimitazione nei confronti dell’estraneo, del potenzialmente ostile²³. Jürg Zutt considera l’abitare un elemento essenziale della natura umana in cui si separa lo spazio della fiducia e della sicurezza a cui appartiene la nostra vita individuale e privata da quello infido e quindi estraneo²⁴. Solo all’interno di un ordinamento esistenziale possiamo raggiungere sicurezza e custodia, mentre il non ordinabile determina angoscia e vertigine. Abitare è stare, tracciare confini, ordinare, resistere

²⁰ E. Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l’extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961 (trad. it. A. Dell’Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 165).

²¹ *Ivi*, p. 168.

²² *Ivi*, p. 159.

²³ Cfr. A. Buttimer, *Home, Reach, and the Sense of Place*, in A. Buttimer, D. Seamon, *The Human Experience of Space and Place*, Croom Helm Ltd, London 1980, pp. 166-187; M. Jackson, *At home in the world*, Duke University Press, Durham (N.C.) 2005.

²⁴ Cfr. E. Borgna, *L’abitare come struttura antropologica e come situazione predepressiva*, in *Nei luoghi perduti della follia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 296-312; V. Cesarone, *Jürg Zutt: il “senso antropologico” nella psicopatologia*, in «Teoria», 1 (2011), XXXI, pp. 138-140.

così allo smarrimento che produce lo spazio infinito: tutte esigenze anche della mondanità del nostro corpo vivente²⁵.

Il luogo si caratterizza come spazio *vissuto*²⁶, non riducibile a semplici rapporti geometrici, perché diventa quell'orizzonte che forma un tutt'uno con l'esistenza e l'agire di chi lo abita²⁷. Binswanger distingue quattro spazi fondamentali dell'essere umano²⁸: quello geometrico, occupato dal corpo fisico [*Körper*], uno spazio inerte o morto. Quello del corpo vivente (*Leibraum*) e quello ambientale più distante [*Umraum*], del movimento e dell'esperienza sensoriale: ottico, cinestesico, tattile, uditivo, olfattivo. Ma vi è una quarta dimensione, quella dello spazio *timico* [*Gestimmte Raum*], che non è né fisico, né geometrico, né geografico, ma affettivo²⁹ e attesta che il nostro rapporto con il mondo si struttura secondo un'apertura o una chiusura, una diastole o una sistole, per cui un luogo, un paesaggio, un ambiente si caricano di significati emotivi rassicuranti o angoscianti, di familiarità o di estraneità. Questa capacità di vivere entrando in risonanza con il proprio spazio dà ragione della natura spirituale della persona, ma anche della sua vulnerabilità, della capacità di considerare l'ambiente un prolungamento della propria interiorità, quindi anche di potervi rimanere intrappolato o di smarrirsi, con evidenti ricadute in ambito psicopatologico.

²⁵ Bollnow sottolinea come l'uomo non possa vivere vita umana senza un contesto ordinato e stabile, ossia intellegibile nel suo senso: «Nur in einer geordneten Welt und Mitwelt kann sich menschliches Leben entfalten». Bollnow, *op. cit.*, p. 951.

²⁶ Minkowski istituisce un parallelismo tra il tempo *vissuto* e lo spazio *vissuto*. Cfr. E. Minkowski, *Espace, intimité, habitat*, in *Situation. Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie*, Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1954, 1, pp. 172-186 (trad. it. F. Leoni, *Spazio, intimità, habitat*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, Guida, Napoli 2000, pp. 67-82).

²⁷ Edward Casey attribuisce alla scienza moderna e alle filosofie di matrice cartesiana l'intercambiabilità tra i termini "spazio" (*space*) e "luogo" (*place*), ignorandone le differenze: "Space on the modernist conception ends by failing to locate things or events in any sense other than that of pinpointing positions on a planiform geometric or cartographic grid. Place, on the other hand, situates, and it does so richly and diversely. It locates things in regions whose most complete expression is neither geometric nor cartographic". E.S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley 1997, p. 201. L'autore riconosce invece il merito della "ricomparsa del luogo" a quelle filosofie contemporanee focalizzate sulla soggettività corporea.

²⁸ Cfr. L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, Springer, Berlin 1933. Si tratta della conferenza tenuta a Zurigo, nel novembre 1932, in occasione dell'assemblea annuale della Società Svizzera di Psichiatria. Trad. it. A. Molaro, *Il problema dello spazio in psicopatologia*, Quodlibet, Macerata 2022.

²⁹ Attingendo al vocabolario heideggeriano, Binswanger ne dà la seguente definizione: «Propongo il termine spazio timico [*Gestimmter Raum*] in quanto è lo spazio in cui dimora il *Dasein* umano [*das menschliche Dasein*] come un *Dasein* timico [*ein gestimmtes Dasein*], detto più semplicemente, in quanto è ogni volta lo spazio della nostra disposizione timica [*Raum der Stimmung*] o del nostro essere-timicamente-disposti [*Gestimmtsein*]. *Ivi*, p. 45.

“Abitabile” è dunque quel luogo che consente al corpo dell’uomo non soltanto di poter stare, ma di poter star bene e di agire. In questa prospettiva, si può persino istituire un parallelismo tra le diverse parti di una casa, le parti del corpo umano e le diverse esperienze sensoriali. L’architetto Juhani Pallasmaa paragona le finestre agli occhi dell’abitazione, che osservano il mondo e controllano chi vi entra. «Una finestra rotta suscita una vista spiacevole, che nasce dalla sua associazione inconscia con l’occhio violato. [...] Gli occhi della casa selezionano il paesaggio e lo vedono in anticipo rispetto agli occhi dell’uomo. Il mondo visto attraverso una finestra è un mondo domato e addomesticato»³⁰. Allo stesso modo, Vasilij Grossman, quando descrive la casa distrutta dalla guerra vista dalla sua anziana proprietaria, è come se facesse un ritratto quasi animato non di un edificio, ma di un centro vitale di affetti:

La facciata del palazzo era rimasta intatta, e tra le bocche aperte delle finestre Aleksandra Vladimirovna vide con i suoi vecchi occhi presbiti i muri della sua casa, ne riconobbe la tinteggiatura azzurra e verde ormai sbiadita. I pavimenti non c’erano più, e non c’erano nemmeno i soffitti e le scale. L’incendio aveva lasciato tracce sulla copertura i mattoni, scavata qua e là dalle schegge³¹.

Tra la dimora e chi la abita si istituisce un rapporto di transazione reciproca: vi si proietta quello che siamo, ma è anche questa stessa a formare e consolidare comportamenti e abitudini che divengono parte di noi³². Per questo la psicologia definisce *identità di luogo* [*place identity*] il legame con il luogo, in parte assimilabile al legame di attaccamento, che contribuisce decisamente alla definizione e allo sviluppo dell’identità, sostenendo il sentimento di integrità dell’io³³. L’appartenenza e la sintonia con uno spazio “divenuto proprio”, con una casa funziona come una sorta di involucro del sé, la cui perdita può scuotere le fondamenta psicosomatiche del soggetto e minare quanto assicura il suo senso di integrità corporea e psichica. Il radicamento o lo sradicamento

³⁰ J. Pallasmaa, *The Embodied Image: Imagination and Imagery in Architecture*, Wiley, New York 2011 (trad. it. M. Zambelli, *L’immagine incarnata. Immaginazione e immaginario nell’architettura*, Safarà, Pordenone 2014, p.165).

³¹ V. Grossman, *Žizn’ i sud’ba*, L’Age d’Homme, Lausanne 1980 (trad. it. C. Zonghetti, *Vita e destino*, Adelphi, Milano 2008, p. 817).

³² Cfr. M. Bonaiuto, C. Twigger-Ross, G. Breakwell, *Teorie dell’identità e psicologia ambientale*, in M. Bonnes, M. Bonaiuto, T. Lee, *Teorie in pratica per la psicologia ambientale*, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 287-330.

³³ All’identità di luogo si attribuiscono cinque funzioni: riconoscimento, determinazione dei significati, difesa dall’ansia, mediazione nei confronti dei cambiamenti e necessità espressive. *Ivi*, p. 305.

dal luogo divenuto dimora hanno un'influenza decisiva sul benessere o sul malessere, sulla vulnerabilità nei confronti della malattia, delle turbe psichiche e della morte. D'altra parte, come osserva Simone Weil, il radicamento è una categoria complessa e difficile da definire, «forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana». Per la filosofa, l'essere umano ha una radice quando, grazie al luogo e alla nascita, partecipa a un patrimonio collettivo ricco di passato, ma anche di preannunci di futuro. E aggiunge: «Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente. Coinvolge, infatti, anche la dimensione psicologica, sociale ed esistenziale, rivelando il carattere intrinsecamente relazionale»³⁴.

Abitare lo spazio e sperare nel tempo: vulnerabilità come rottura della vita quotidiana

Lo spaesamento può anche essere effetto di una destrutturazione del tempo: la forma della vita quotidiana è paradossalmente sia una manifestazione della nostra vulnerabilità, sia un antidoto e una protezione nei confronti di questa. La quotidianità della vita domestica è un riparo dalla vulnerabilità, perché è ritualità, stabilità, ripetizione, intellegibilità dei gesti, custodia della memoria. Allo stesso tempo, la quotidianità manifesta la nostra condizione vulnerabile, perché è il luogo della finitezza, intesa come fatica, malattia, necessità materiali, bisogno di accoglienza.

La sociologia della vita quotidiana ha visto nella seconda metà del XX secolo una notevole fioritura, con la letteratura di matrice marxista, che la ha considerata come il luogo dei rapporti di produzione e dunque dei meccanismi di potere³⁵, e di quella costruttivista, per la quale è scenario di una rappresentazione. Ma, grazie ad approcci fenomenologici più scervi da sovrastrutture ideologiche, la si è letta anche positivamente come “luogo di produzione di senso”, che trova il suo ambito privilegiato tra le mura domestiche. In questa prospettiva, viene definita «il tessuto di abitudini familiari all'interno delle quali agiamo e alle quali pensiamo per la maggior parte

³⁴ S. Weil, *L'enracinement*, Gallimard, Paris 1949 (trad. it. F. Fortini, *La prima radice* (1949), SE, Milano 1990, p. 42).

³⁵ Una lettura analogica si ritrova anche in alcune correnti del femminismo, che hanno visto nella vita quotidiana il luogo dell'asservimento della donna alle faccende domestiche. Radicalmente diversa l'interpretazione di altre pensatrici, come Sara Ruddick, che invece hanno valorizzato il carattere epistemico del quotidiano lavoro materno.

del tempo»³⁶. E se la quotidianizzazione può comportare il rischio della perdita dello stupore, dell'esaurimento delle forze e del timore del nuovo, nel suo versante più positivo rappresenta quella scansione prevedibile del tempo che dà significato agli eventi, senza la quale ci sarebbe una caotica sovrapposizione di fatti, quella microstoria dove i gesti e persino gli oggetti contribuiscono a costruire circuiti relazionali affidabili³⁷.

La dimensione della quotidianità, afferma Julián Marías, grazie alla ripetizione e alla prevedibilità, allevia l'angoscia del trascorrere del tempo, dando un'illusione di eternità. Pertanto, anche la routine quotidiana, se talvolta può diventare ripetitività e monotonia, è invece la trama necessaria perché ogni giornata abbia senso: «si vive *giorno dopo giorno*; ogni giorno è unico, con il suo programma minimo, le sue risoluzioni, il suo bilancio vitale, di cui dà conto. Eliminarlo disfa la vera struttura del vivere, lo lascia amorfo ed è la strada attraverso la quale penetra il tedio»³⁸. Per il filosofo, l'uomo attenua la minaccia della mortalità con quelle pratiche quotidiane che, grazie alla ripetizione, danno l'impressione della durata: «La quotidianità finge una *ilusión* di eternità: quello che facciamo tutti i giorni sembra che potremo continuare a farlo *tutti* i giorni (*toujours*), vale a dire, sempre»³⁹. Essa ha una funzione rassicurante e protettiva, dando spessore e consistenza al tempo. Cerchiamo di vivere *quotidianamente* anche le situazioni di passaggio, inventando delle consuetudini, come il tornare più volte in uno stesso bar oppure il ripercorrere le stesse strade.

Ne consegue che ogni rottura della quotidianità comporta una ferita, una esposizione all'insicurezza, la minaccia dell'imprevedibile. Quando avviene con la privazione della casa, produce inevitabilmente una crisi identitaria, una interruzione del fragile filo della memoria⁴⁰. Una brusca metamorfosi situazionale, come la perdita della casa, ha diretta relazione con il senso e il non-senso del proprio essere-nel-mondo. Come evidenzia Eugenio Borgna, la frattura esistenziale che si produce è «lo sconvolgimento di orizzonti di significato interumani e storico-vitali» e mostra che la dimensione dell'abitare

³⁶ P.L. Berger, B. Berger, *Sociology*, Basic Books, New York 1972 (trad. it. A. Vatta, *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna 1977, p. 16).

³⁷ Cfr. P. Jedlowski, *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana tra esperienza e routine*, il Mulino, Bologna 2005.

³⁸ J. Marías, *Una vida presente. Memorias 2*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 384.

³⁹ J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 54. Il termine *ilusión* in spagnolo ha il significato positivo di “speranza”, “viva compiacenza per qualcosa che risulta attraente”. Cfr. M.T. Russo, *Alla ricerca del bene e del meglio. Etica ed educazione morale in Julián Marías*, Armando, Roma 2016, pp. 98-99.

⁴⁰ Cfr. A. Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Nathan, Paris 1996.

con la sua scansione temporale non è soltanto una categoria psicologica, ma decisamente ontologica e antropologica⁴¹.

Da un lato, l'esperienza del diventare senza fissa dimora è quasi un furto di identità, la privazione di qualsiasi ruolo sociale: «La perdita del luogo è come la perdita di un altro, l'ultimo altro, il fantasma che ti accoglie a casa quando torni a casa da solo»⁴². Dall'altro, la resistenza ad abbandonare la propria casa, anche in situazioni di grave pericolo mostra il bisogno di permanenza, della libertà di continuare ad essere ciò che si è, grazie a quelle strutture temporali e spaziali che ne assicurano la permanenza. Si pensi alle reazioni di fronte all'evacuazione forzata di Prypiat dopo l'esplosione di Chernobyl, drammaticamente narrate da Svetlana Aleksievič, dove il distacco forzato comporta la rottura di una struttura dialogica fatta di ricordi e di rimandi simbolicamente condensati negli oggetti:

Proibito portare con sé le proprie cose. E io non mi sarei portato via niente comunque. Tranne una cosa, una cosa sola! Dovevo togliere la porta d'ingresso dell'appartamento e portarla via, non potevo in nessun caso lasciarla lì... E avrei sbarrato l'ingresso con assi e chiodi... La nostra porta... Il nostro talismano! La reliquia della famiglia. Quand'era morto, mio padre era stato messo disteso su questa porta. Non so in base a quale usanza e se sia diffusa e dove, ma da noi, mi ha detto mia madre, si usava mettere il defunto sulla porta di casa. Avrebbe aspettato lì l'arrivo della bara. Ho vegliato tutta la notte mio padre disteso su quel catafalco...E la casa è rimasta aperta...Tutta la notte. Sulla porta ci sono delle tacche fin quasi al bordo superiore...Di quanto crescevo...E c'è anche indicato: classe prima, seconda. Settima. Inizio del servizio militare. E accanto, la crescita di mio figlio...Di mia figlia...Su questa porta è registrata tutta la nostra vita. Come potevo lasciarla?⁴³

Lo spazio vissuto non è tale soltanto perché è delimitato da confini, ma anche in quanto è condizione e allo stesso tempo espressione di intimità, di un'atmosfera di cui la dimora conserva le tracce di affetti e ricordi piacevoli e dolorosi⁴⁴. Una nuova casa, per quanto più funzionale, risulta estranea e affettivamente vuota, spazio geometrico, ma non spazio "timico":

⁴¹ E. Borgna, *op. cit.*, p. 307.

⁴² M. Augé, *Journal d'un SDF*, Seuil, Paris 2011 (trad. it. M. Gregorio, *Diario di un senza fissa dimora*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 46).

⁴³ S. Aleksievič, *Černobyl'skaja molitva*, Ostožie, Moskva 1997 (trad. it. S. Rapetti, *Preghiere per Chernobyl*, Edizioni e/o, Roma 2005, pp. 53-54).

⁴⁴ Lydia Flem, descrivendo l'operazione di svuotare la casa di famiglia dopo la morte dei genitori, definisce quasi "sacrilega" l'esperienza di frugare nell'intimità del padre e della madre, condensata in quegli oggetti da conservare o distruggere. Cfr. L. Flem, *Comment j'ai vidé la maison de mes parents*, Seuil, Paris 2004 (trad. it. E. Melon, *Come ho svuotato la casa dei miei genitori*, Archinto, Milano 2004).

Ci hanno dato una nuova casa. In muratura. E sa una cosa? In sette anni non abbiamo piantato neanche un chiodo. Per noi era come essere in esilio, in un paese straniero. Tutto ci era estraneo. Mio marito piangeva in continuazione. [...] Non ci faremo più imbrogliare da nessuno, nessuno riuscirà più a farci andare via da casa nostra. Non ci sono negozi, non c'è l'ospedale. Non c'è l'elettricità. Ci arrangiamo con le lampade a petrolio e i legnetti come candele. Ma stiamo bene lo stesso! Perché siamo a casa⁴⁵.

L'intimità è un bene fragile, ma come dimensione essenziale della persona umana e condizione dello sviluppo dell'identità, oppone resistenza a ogni intrusione, ad ogni tentativo di espropriazione. È significativo quanto viene riportato da alcuni studi sui condomini costruiti in Unione Sovietica secondo i precetti del partito, che intendeva plasmare il nuovo stile di vita socialista attraverso una architettura che eliminasse le condizioni di un modo di abitare “individualista e borghese” e promuovesse una vita in comune ispirata a idee di uguaglianza e di frugalità, anche grazie a un rigido controllo⁴⁶. Per una sorta di eterogenesi dei fini, si è assistito al fenomeno per cui la struttura materiale non è riuscita a dar forma agli auspicati valori socialisti: gli abitanti, resistendo a una pianificazione imposta dall'alto, disertarono cucine e lavatoi comuni, trasformando anche la cosiddetta “stanza rossa”, destinata all'educazione politica, in sala studio, alla ricerca di quell'intimità e di quella privacy che garantissero l'espressione di sé e l'autonoma organizzazione della vita quotidiana⁴⁷.

Vulnerabilità come intrusione: le tecnologie digitali nell'intimità domestica

Vi può essere tuttavia un'altra forma di intrusione nell'intimità della casa, che passa più inavvertita anche perché accettata per gli innegabili i vantaggi che comporta. Se nel dipinto di Boccioni, *La strada entra nella*

⁴⁵ S. Aleksievič, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁴⁶ C. Humphrey, *Ideology in infrastructure: architecture and Soviet imagination*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 1 (2005), 11, pp. 39-58.

⁴⁷ Un esempio di tale esperimento architettonico è l'edificio residenziale realizzato a Mosca tra il 1928 e il 1930 su mandato del Commissario del popolo Narkomfin. Fu progettato pensando alla scansione della giornata di un compagno-inquilino: doveva svegliarsi presto la mattina e recarsi subito sul tetto per fare esercizio fisico; le cucine erano piccolissime perché “opzionali”, giacché si promuoveva il pasto tutti assieme nel caffè-refettorio. Ma i residenti non condivisero questa logica e ben presto preferirono cucinare e lavare i vestiti a casa propria, facendo a meno della ginnastica.

casa, il fiume di persone e di oggetti della città in movimento quasi sommerge l'ambiente della donna affacciata al balcone, simbolo del progresso urbano degli inizi del Novecento, oggi sono Internet e i social a riempire di mondo lo spazio domestico. La ricerca sulla comunicazione ha mostrato come di volta in volta i diversi media abbiano eroso il confine già poroso della sfera privata: dall'interruzione per l'improvviso squillo del telefono fisso, alla presenza sonora e visiva di radio e televisione, si è assistito a una trasformazione della routine domestica e dei contatti con il mondo esterno. I dispositivi dei cosiddetti ICT [*Information and Communications Technology*] hanno condotto questa erosione più lontano di quanto si potesse immaginare: i dispositivi mobili hanno invaso lo spazio domestico di messaggi e immagini e, allo stesso tempo, frammenti di vita privata hanno ampiamente popolato lo scenario pubblico. Questo fenomeno, se ha portato con sé nuovi poteri, ha anche prodotto nuove vulnerabilità, rischiando di alterare le caratteristiche distintive della sfera domestica.

L'invasione dei social sembra aver incrinato l'antica linea di separazione tra privato e pubblico, con quel processo di "privazione dell'intimo", secondo l'espressione di Michaël Foessel⁴⁸, per cui il privato non sembra più riuscire a custodire l'intimo, che sempre più spesso subisce l'intrusione esterna e l'esposizione in luoghi virtuali, sempre luoghi "altri" rispetto alla casa.

È significativo che l'integrazione di questi dispositivi nella vita quotidiana sia stato denominato addomesticamento [*domestication*]⁴⁹, in un primo momento riferito all'uso di telefoni cellulari, computer e Internet. Si trattava di domare l'oggetto selvaggio [*taming the wild*], per inserirlo senza rischi e senza traumi nell'ordine spazio-temporale degli ambienti frequentati abitualmente, in particolare nella casa. "Addomesticare" non significa infatti semplicemente "portare in casa", ma soprattutto rendere docile e innocuo, ridurre la minaccia di una potenziale ostilità. Lo scenario recente, tuttavia, è mutato: non si tratta più di "addomesticare" le tecnologie, per il semplice fatto che hanno ormai accompagnato da sempre alcune generazioni o perlomeno sono già state presenti per una parte significativa della loro vita. La questione non è più analizzarle in quanto "selvage", ma in quanto "addo-

⁴⁸ Cfr. M. Foessel, *La privation de l'intime*, Seuil, Paris 2008.

⁴⁹ L'approccio della *domestication* ha avuto origine sia nell'ambito dell'antropologia culturale che della sociologia dei consumi, con lo scopo di studiare come i beni e gli oggetti entrino nella nostra vita e quale significato simbolico acquistino in base al loro uso. Successivamente, è stato applicato ai media. Cfr. R. Silverstone, E. Hirsch (eds.), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, Routledge, London-New York 1992.

mesticate”, indagando benefici e criticità dei differenti modi in cui sono utilizzate nei diversi momenti del percorso di vita: ad esempio nella famiglia d’origine, nella prima età adulta, nella coppia⁵⁰.

È dunque opportuno chiedersi in che misura l’atmosfera della casa ne risulti trasformata, proprio in riferimento ai suoi caratteri eidetici descritti finora: il controllo di un luogo con un ordine noto e con una scansione temporale della vita quotidiana, l’intimità, il suo essere uno “spazio timico”, in virtù dell’intreccio emotivamente significativo di relazioni, oggetti e ricordi.

Due sono le vulnerabilità messe in luce dagli studi recenti: la destrutturazione spazio-temporale e il processo di individualizzazione.

La vita domestica quotidiana ha bisogno di quella regolarità spazio-temporale in cui la routine organizza i tempi e la suddivisione dello spazio consente lo svolgimento di una serie di attività. Essa possiede dunque una geografia fisica conosciuta ai suoi abitanti, con la quale però i media entrano in competizione, perché aprono costantemente ulteriori e differenti orizzonti spaziotemporali, che condizionano o alterano le sensazioni e i ritmi immediati delle attività domestiche. Il magnetismo di questi spazi può essere così potente, da imporsi su quelli reali svuotandoli persino di presenza fisica⁵¹. I media digitali trasgrediscono i confini dello spazio domestico e vi introducono progetti e attività caratteristici della vita economica e pubblica, giacché ogni schermo di cui i membri della famiglia sono dotati diventa una porta d’accesso a un ambiente al di là delle pareti domestiche, che consente loro non soltanto viaggi immaginari, ma anche una partecipazione attiva.

Ne deriva una nuova forma di “assenza presente”⁵² o la situazione di “soli insieme”⁵³: nonostante la prossimità fisica, ognuno finisce per abitare la propria nicchia mentale attraverso un dispositivo digitale. Qualcuno ha definito “de/ri-territorializzazione” questa destrutturazione dello spazio e delle sue funzioni, un processo di progressiva incorporazione e compenetrazione di vicino e lontano che ha innegabili ripercussioni sull’esperienza. Se

⁵⁰ Cfr. L. Haddon, *Domestication Analysis, Objects of Study, and the Centrality of Technology in Everyday Life*, in «Canadian Journal of Communication», 2 (2011), 36, pp. 311-323.

⁵¹ Cfr. M. Bakardjieva, *Home Implosion: Digital Media and the Reinvention of the Private Sphere*, in M.T. Russo, A. Argandoña, R. Peatfield (eds.), *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being*, Routledge, London 2022, pp. 57-72.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 65.

⁵³ Cfr. S. Turkle, *Alone together. Why we Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York 2011 (trad. it. S. Bourlot, L. Lilli, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Codice, Torino 2012).

il centro è in nessun luogo, ne consegue quella che Agnes Heller ha definito “promiscuità geografica”⁵⁴, la crescente impossibilità di poter indicare il centro della propria vita di fronte alla pluralizzazione dei mondi.

Saturato di emozioni esterne sperimentate individualmente o privato dei vissuti personali esportati sulle piattaforme dei social media, lo spazio timico della casa paradossalmente rischia di impoverirsi proprio di quella componente affettiva originata dalla condivisione e dall’interazione reciproca, indispensabile per lo sviluppo e la maturazione dell’identità personale. Questo processo di individualizzazione, che ha come icona tra le altre gli auricolari, tecnologia solipsistica capace di creare un proprio spazio autonomo per evitare le interazioni indesiderate, mette a rischio la solidarietà domestica. Ma, con espressione di Mary Douglas, il bene collettivo della domesticità richiede condivisione: «se la solidarietà si indebolisce, le incursioni individuali distruggono la base di risorse collettive»⁵⁵. L’io, se resta solo, è più vulnerabile: la casa rende possibile le forme del “noi”, ma solo a condizione che chi la abita sia disponibile a un autentico scambio relazionale.

Paradossalmente, mentre la sfera privata si pubblicizza, lo spazio pubblico si privatizza. Il nuovo termine “de-addomesticamento” [*de-domestication*]⁵⁶ indica una radicale dislocazione dell’intimo prodotta dall’ubiquità dei media, in particolare dall’uso del cellulare. In ogni momento chiunque può ritirarsi nella sua bolla privata, ad esempio, seduto sul marciapiede per isolarsi col suo smartphone o camminando e ascoltando musica con gli auricolari. Espulsa dall’ambiente domestico, l’intimità si trasferisce all’esterno, soprattutto attraverso il flusso di racconti che, da elemento essenziale della relazione di prossimità, si trasformano in confidenze ad alta voce, a portata di qualsiasi orecchio.

È uno sforzo vano, comunque, tentare di imporre barriere o veti all’invasione delle ICT nei nostri ambienti domestici e sarebbe un evidente anacronismo. Innegabili sono gli aspetti positivi, che addirittura possono volgersi a favore del senso di appartenenza, rafforzando i legami familiari. Si pensi all’uso dei social media e delle piattaforme di comunicazione video da parte

⁵⁴ Cfr. A. Heller, *Where Are we at Home?*, in «Thesis Eleven», 1 (1995), 41, pp. 1-18 (trad. it. D. Spini, *Dove siamo a casa. Pisan lectures 1993-1998*, Franco Angeli, Milano 1999).

⁵⁵ M. Douglas, *The Idea of Home: A Kind of Space*, in «Social Research», 1 (1991), 58, pp. 299; <https://www.jstor.org/stable/40970644>

⁵⁶ D. Morley, *What’s “home” got to do with it? Contradictory dynamics in the domestication of technology and the dislocation of domesticity*, in T. Berker et al. (eds.), *Domestication of media and technologies*, Open University Press, Maidenhead (UK) 2006, pp. 21-39.

di migranti e di anziani per mantenere i rapporti con i familiari⁵⁷. Lo scopo non è soltanto quello di “restare in contatto”, ma spesso è il poter partecipare a eventi familiari: in questo caso, l’ambiente domestico è come se si dilatasse, trasformandosi in una casa a distanza. Questi mezzi consentono di mantenere una coscienza identitaria e il senso di casa, anche in una situazione di separazione o di isolamento fisico nella quale si sperimenta maggiormente il bisogno di relazione e di supporto.

Viene da chiedersi a cosa si debba l’alternativa tra le due opzioni: tra mantenere il senso di appartenenza e rifugiarsi nell’individualismo o tra il semplice utilizzo dei media e la dipendenza da essi. A fare la differenza è il fattore umano. Laddove esistono presenze significative e legami forti, gli strumenti retrocedono a quello che dovrebbero essere, strumenti appunto, mentre avanza la realtà del “qui” e del “tu”, con la sua immediatezza e concretezza.

La casa, protezione della nostra vulnerabilità, è a sua volta un sistema fragile, facile da sovvertire. Ma è un bene essenziale. Più aumenta la complessità sociale, più l’individuo si sente spaesato nell’orizzonte globale e indifeso di fronte alle minacce reali o presunte del progresso, più si desidera il “ritorno a casa propria”, a quel luogo che, per definizione, è garanzia di stabilità e centro di affetti.

English title: “Domestication” of space *versus* homelessness: an ethical reflection on dwelling as a requirement of the vulnerable condition

Abstract

The lockdown imposed by the pandemic has brought the reality of the home to the forefront, redefining the categories of space and time in a different way and, consequently, prompting a reconsideration of the anthropological category of domesticity as well. The present contribution intends to explore the vulnerability of our condition in the light of the category of dwelling and the experiences of “feeling at home”, which respond to the need for protection, for the establishment of relations with a non-threatening but familiar environment, that can safeguard one’s everyday life and intimacy (Heidegger; Lévinas). Being homeless or deprived of one’s home has undeniable repercussions upon one’s sense of identity and personal integrity.

⁵⁷ Cfr. M. Madianou, D. Miller, *Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication*, in «International Journal of Cultural Studies», 2 (2013), 16, pp. 169-187; <https://doi.org/10.1177/1367877912452486>

This essay also intends to highlight how two of the eidetic characteristics of the home, intimacy and domestication, are undermined today, due to the entry of new technologies which help transform the spatiotemporal dimension of structures and give rise to a process whereby the private seems no longer capable of guaranteeing intimacy.

Keywords: dwelling; home; place; intimacy; digital technologies; vulnerability.

Maria Teresa Russo
Università Roma Tre
maria.teresa.russo@uniroma3.it